Ueber den

Buddhistischen Nihilismus.

Vortrag,

gehalten in der allgemeinen Sitzung der deutschen Philologen-Versammlung in Kiel
am 28. September 1869

von

Max Müller,

Professor of Comparative Philology in Oxford,
Membre étranger de l'Institut de France, etc.

Als Manuscript gedruckt und für die Mitglieder der XXVII. Philologen-Versammlung gratis zu haben in der Schwers'schen Buchhandlung.

Kiel.

Druck von C. F. Mohr.

1869.

Vorwort.

Der hier folgende Vortrag ist der erste, den ich in meiner Muttersprache gehalten. Er verdankt seine Entstehung der freundlichen an mich gerichteten Aufforderung des Präsidenten und Vice-Präsidenten der Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Kiel, einen der für die Gesammtsitzungen bestimmten Vorträge übernehmen zu wollen. Ich habe denselben dem Drucke übergeben, theils um einen von mehreren Mitgliedern der Versammlung geäusserten Wunsch zu erfüllen, theils um meinen Freunden und Bekannten in Schleswig-Holstein ein kleines Zeichen der Dankbarkeit hinterlassen zu können für die warme und herzliche Aufnahme, die ich und die Meinen im Sommer dieses Jahres in diesem schönen Lande gefunden. Der Blick von meinem Schreibtisch hier, vorn auf das Deutsche Meer und die Norddeutsche Flotte, rechts auf den dunkelgrünen Buchenwald, wird mir für immer eine herrliche Erinnerung bleiben. Noch lieber aber bleibt mir die Erinnerung an die Männer und Frauen, die ich hier kennen und schätzen gelernt. Mögen auch sie mir und den Meinigen ein freundliches Andenken bewahren!

Düsternbrook bei Kiel,
October 1869.

Max Müller.

Verehrter Herr Präsident:
Verehrte Versammlung:

Ich mag mich irren, aber ich glaube nicht, dass der Gegenstand, den ich zu meinem Vortrage gewählt, als ein dem allgemeinen Interesse dieser Versammlung fremder zu betrachten sei. Der Buddhismus, in seinen zahlreichen Arten und Abarten, ist noch immer die Religion der Majorität der Menschheit, und wird demnach stets eine sehr hervorragende Stelle in der vergleichenden Religionswissenschaft einzunehmen haben. Die vergleichende Religionswissenschaft aber, obgleich der jüngste Zweig am Baume des menschlichen Wissens, wird für ein gründliches und fruchtbares Studium des ganzen Alterthums bald als ebenso unerlässlich gelten als die vergleichende Sprachwissenschaft. Denn wie kann man ein Volk, seine Literatur, seine Kunst, seine Politik, Moral und Philosophie, seine ganze Lebensanschauung wahrhaft verstehn und richtig würdigen, ohne seine Religion, nicht nur in ihrem äussern Erscheinen, sondern in ihrem innersten Wesen, in ihren tiefsten fern reichenden Wurzeln, erfasst zu haben? Von den Religionen gilt aber dasselbe, was unser grosser Dichter einst prophetisch von den Sprachen sagte: „Wer nur eine kennt, kennt keine.“ Wie zur wahren Kenntniss der Sprache eine Kenntniss der Sprachen, so gehört zu einer wahren Kenntniss der Religion eine Kenntniss der Religionen. Und mag es auch zu kühn erscheinen, wenn man behauptet, dass alle Sprachen der Menschheit Orientalisch sind, richtig ist es

jedenfalls, dass alle Religionen wie die Sonnen aus dem Osten emporgestiegen, — aus dem Orient zu uns gelangt sind. Hier also, bei einer wissenschaftlichen Behandlung der Religionen, der Religionen der Arischen wie der Semitischen Menschheit, tritt der Orientalist mit Recht in das Plenum der Philologie, wenn Philologie noch das ist, was, wie unser Präsident uns gestern sagte, sie einst sein sollte und sein wollte, die wahre Humanitas, die, wie ein alter Kaiser von sich sagen konnte: humani nihil a me alienum puto.

Es ist nun das eigenthümliche Schicksal der Religion des Buddha gewesen, dass sie unter allen sogenannten falschen oder heidnischen Religionen fast allein wegen ihres hohen, reinen, menschenbildenden Charakters von all und Jedermann gepriesen worden ist. Man traut kaum seinen Augen, wenn man katholische und protestantische Missionäre in ihren Lobpreisungen des Buddha wetteifern sieht; und es muss selbst die Aufmerksamkeit des gegen alles Religiöse Gleichgültigen auf einen Augenblick fesseln, wenn er aus statistischen Berichten ersieht, wie keine Religion, die christliche nicht ausgenommen, einen so mächtigen Einfluss auf die Verminderung der Verbrechen geübt hat, als die alte, einfache Lehre des Büssers von Kapilavastu. Man kann ja in dieser Beziehung keine bessere Autorität anführen als einen noch lebenden Bischof der Römisch-katholischen Kirche. In seinem interessanten Buche über das Leben des Buddha spricht nun der Verfasser, der Bischof von Ramatha, der Apostolische Vikar von Ava und Pegu mit einer solchen Offenheit von den Vorzügen der Buddhistischen Religion, dass man oft nicht weiss, ob man seinen Muth oder seine Gelehrsamkeit mehr bewundern sollte. So sagt er an einer Stelle: — (p. 494) „Viele von den moralischen Vorschriften werden von beiden Religionen, von der christlichen und der Buddhistischen, übereinstimmend aufgestellt und eingeschärft, und es darf nicht für Leichtsinn gelten, wenn ich behaupte, dass die meisten sittlichen Wahrheiten,

welche das Evangelium lehrt, auch in der Bibel der Buddhisten zu finden sind."

An einer andern Stelle sagt Bischof Bigandet: (p. 493) „Wenn man die einzelnen Thatsachen im Leben des Buddha liest, ist es unmöglich dabei nicht an viele Umstände im Leben unsres Erlösers erinnert zu werden, wie es uns von den Evangelisten beschrieben worden ist."

Ich könnte noch viele, selbst stärkere Zeugnisse zu Ehren Buddha's und des Buddhismus anführen, doch werden schon diese für meinen Zweck genügen.

Nun scheint es aber auf der andern Seite, als ob man sich nur deshalb erlaubt, so freigebig im Lobe des Buddha und des Buddhismus zu sein, weil man schliesslich doch immer den Stab über eine Religion brechen konnte, die, trotz aller Vorzüge, nichts als lauter Atheismus und Nihilismus sei. So lesen wir denn auch bei unserem Bischof:

„Man mag zur Ehre des Buddhismus sagen, dass kein philosophisch-religiöses System jemals in gleicher Weise die Idee eines Erlösers und die Nothwendigkeit seiner Sendung zur Erlösung der Menschheit, im Buddhistischen Sinne, anerkannt habe. Buddha's Beruf, von Anfang bis zu Ende, war der eines Erlösers, der ein Gesetz predigt, welches der Menschheit die Erlösung von allen Uebeln, unter denen sie leidet, sichern soll. Aber durch eine Excentricität, die man nur beklagen und nicht erklären kann, führt dieser angebliche Erlöser den Menschen, nachdem er ihm gelehrt, wie er sich vom Joche aller Leidenschaften befreien soll, geraden Wegs in den bodenlosen Abgrund gänzlicher Vernichtung."

Diese Sprache mag etwas bischöflich gefärbt aussehn: aber wir finden dasselbe Urtheil und fast in denselben Worten bei den bedeutendsten Gelehrten, welche über den Buddhismus geschrieben. Die warmen Verhandlungen, welche noch vor kurzem in der Akademie der Wissenschaften zu Paris über diesen Gegenstand geführt worden sind, werden Vielen der hier Anwesenden bekannt sein: noch besser aber das Werk des Mannes, dessen Stelle bis

jetzt weder in der französischen Akademie, noch im Rathe deutscher Wissenschaft ausgefüllt worden ist, — das Werk Eugène Burnouf's, des wahren Begründers eines wissenschaftlichen Studiums des Buddhismus. Auch Burnouf kommt in seinen Untersuchungen zu demselben Resultat, dass nämlich der Buddhismus, so wie wir ihn aus seinen kanonischen Büchern kennen, trotz aller seiner grossen Eigenschaften, doch schliesslich auf Atheismus und Nihilismus hinauslaufe.

Was nun den Atheismus betrifft, so lässt sich in keiner Weise leugnen, dass, wenn wir die alten Götter des Veda, — Indra und Agni und Yama, — Götter nennen, Buddha ein Atheist war. Er glaubt nicht an die Göttlichkeit dieser Gottheiten. Es ist merkwürdig, dass er ihre blosse Existenz durchaus nicht leugnet, so wenig als Augustinus und andere Kirchenväter die Existenz der olympischen Götter zu verflüchtigen oder gänzlich hinweg zu erklären suchten. Der Stifter des Buddhismus behandelt die alten Götter als übermenschliche Wesen, und verspricht den Frommen, dass sie nach dem Tode in den Götterwelten wieder geboren werden und mit den Göttern göttliche Seligkeit geniessen sollen. In gleicher Weise droht er den Bösen, dass sie nach dem Tode in den unterirdischen Wohnungen und Höllen ihre Strafe büssen werden, wo die Asuras, Sarpas, Nâgas und andere bösen Geister hausen, deren Existenz im Volksglauben und in der Volkssprache zu fest begründet war, als dass selbst ein neuer Religionsstifter sie ganz hinweg zu disputiren wagte. Aber obgleich Buddha diesen mediatisirten Göttern und Teufeln Paläste, Gärten und einen Hofstaat anwies, die ihren frühern wenig nachstanden, so nahm er ihnen doch ihre Souveränitätsrechte vollständig. Obgleich nach seinem Ausspruch die Götterwelten Millionen von Jahren bestehn, so sind sie doch mit den Göttern und mit den Geistern, die sich im Kreislauf der Geburten zur Götterwelt erhoben haben, am Ende eines jeden Kalpa dem Untergang verfallen. Ja, noch weiter geht die Reorgani-

sation der Geisterwelt. Schon vor Buddha hatten ja die Brahmanen den niedern Standpunkt des mythologischen Götterbewusstseins überwunden, und hatten die Idee des Brahman, als der absoluten göttlichen oder übergöttlichen Macht, an seine Stelle gesetzt. Was thut nun Buddha? Auch diesem Brahman weist er eine Stelle in seinem Universum an. Ueber der Götterwelt mit ihren 6 Paradiesen thürmt er 16 Brahma-Welten auf, und in diese Brahma-Welten gelangen die Wesen nicht mehr durch Tugend und Frömmigkeit, sondern durch innere Betrachtung, durch Wissen und Erleuchtung. Die Bewohner dieser Welten sind bereits rein geistige Wesen, ohne Körper, ohne Schwere, ohne Begierde, weit erhaben über Menschen und Götter. Ja, zu noch schwindlenderer Höhe erhebt sich der Buddhistische Baumeister, und auf die Brahma-Welten thürmt er noch vier höhere Welten, welche er die Welten der Formlosen nennt. Alle diese Welten stehn den Menschen offen, und im Kreislauf der Zeit steigen die Wesen auf und ab, je nach den Werken, die sie vollbracht, je nach der Wahrheit, die sie erkannt haben. Aber in allen diesen Welten herrscht noch das Gesetz des Wechsels; in keiner giebt es Freiheit von Geburt, Alter und Tod. Die Welt der Götter wird vergehn wie die der Menschen; die Welt des Brahman wird vergehn wie die der Götter, ja selbst die Welt der Formlosen wird nicht ewig währen: der Buddha aber, der Erleuchtete und wahrhaft Freie, steht höher und wird vom Zusammensturz des Weltalls nicht berührt oder gestört: si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae.

Nun kommt aber ein Zug von Ironie, den man bei Buddha kaum erwartet hätte. Götter und Teufel hatte er untergebracht, allen mythologischen und philosophischen Errungenschaften der Vergangenheit war er, so viel als möglich, gerecht geworden. Selbst mährchenhafte Wesen, wie Nâgas, Gandharvas und Garu*d*as, waren dem Auflösungsprocess entgangen, der sie erst später unter den Händen der vergleichenden Mythologie erreichen sollte.

Nur gegen eine Idee, die Idee eines persönlichen Schöpfers, verfährt Buddha ohne Schonung. Sie wird nicht nur geleugnet, sondern es wird sogar ihre Entstehung, wie die eines alten Mythus, sorgsam und bis ins Einzelnste erklärt. Dies geschieht folgendermassen im Brahma-*g*âla-sûtra: —

Erinnern Sie sich, dass zu Ende jedes Kalpa eine Weltzerstörung eintritt, welche nicht nur Erde und Hölle, sondern alle Götterwelten und sogar die drei untersten der Brahma-Welten vernichtet. Wie lange ein Kalpa dauert, kann man nur in der Sprache des Buddhismus beschreiben. Man nehme einen Felsen von vier deutschen Cubik-Meilen und berühre denselben einmal in hundert Jahren mit einem feinen Tuch, so wird der ganze Felsen eher zerrieben sein, als ein Kalpa sein Ende erreicht hat. Zu Ende dieses Kalpa also, heisst es, nachdem alle die untern Stockwerke des Universums zerstört waren und dann langsam wieder eine neue Welt sich bildete, waren die in den höheren Brahma-welten weilenden Geister unversehrt geblieben. Einer von diesen Geistern nun, ein Wesen ohne Körper, ohne Schwere, allgegenwärtig und selig in sich selbst, stieg, als seine Zeit gekommen, von der höhern Brahmawelt in die neugeformte niedere Brahma-welt hinab. Hier weilte er zuerst allein; aber nach einiger Zeit entstand in ihm der Wunsch: „Möchte ich doch nicht länger allein sein.“ In demselben Augenblick, als dieser Wunsch in ihm aufstieg, stieg zufällig ein zweites Wesen aus der höhern in die niedere Brahma-welt hinab. Da entstand in dem ersten Wesen der Gedanke: „Ich bin Brahman, der grosse Brahman, der Höchste, der Unbesiegbare, der Allwissende, der Herr und König des Alls. Ich bin der Schöpfer aller Dinge, der Allvater. Auch dieses Wesen ist von mir erschaffen worden, denn so wie ich wünschte, nicht allein zu sein, brachte ja mein Wunsch dieses zweite Wesen hervor.“ — Die andren Wesen nun, welche nach und nach aus den höhern Welten herabsanken, glaubten gleichfalls, dass der Erstgekommene ihr Schöpfer gewesen,

denn er war ja älter und mächtiger und schöner als sie. — Dies ist aber noch nicht Alles; denn es würde wohl erklären, wie ein Geist sich für den Schöpfer anderer Geister halten konnte, nicht aber wie die Menschen auf der Erde an einen solchen Schöpfer glaubten. Dies wird nun folgendermaasen erklärt: Im Kreislauf der Dinge sank eines dieser höhern Wesen immer tiefer hinab und ward endlich auf der Erde als Mensch geboren. Hier gelangte er durch Bussübungen und tiefes Nachdenken zu einem Zustand innerer Erleuchtung, welche dem Menschen die Fähigkeit giebt, sich seiner frühern Existenzen zu erinnern. Er erinnerte sich also der oben erzählten Vorgänge in der neuentstandenen niedern Brahma-welt und verkündete nun den Menschen, dass es einen Schöpfer gebe, einen Brahman, der früher gewesen als alle andern Wesen; dass dieser Schöpfer ewig und unveränderlich sei, während alle Wesen, die er geschaffen, vergänglich und sterblich seien."

Ich glaube, man kann in dieser Erklärung einen Ton der Animosität nicht verkennen, der sonst dem Charakter Buddha's so fremd ist, und es entsteht ganz natürlich die Frage, ob dies denn wirklich die Lehre des Stifters des Buddhismus gewesen sei. Und hiermit treten wir sogleich an unser Hauptproblem: Ist es möglich, einen Unterschied zwischen dem Buddhismus und den persönlichen Lehren Buddha's zu machen? Wir haben den Buddhistischen Kanon, und was sich in diesem Kanon findet, das haben wir ein Recht, als orthodox-buddhistische Lehre zu betrachten. Wie es nun aber in der christlichen Theologie nicht an Versuchen gefehlt hat, die Lehre des Stifters unsrer Religion von der der Evangelisten zu unterscheiden, über den Kanon des Neuen Testaments hinauszugehn und die *λόγια* des Meisters zur allein gültigen Richtschnur unsres Glaubens zu machen, so stellte sich dasselbe Bedürfniss schon sehr früh unter den Anhängern Buddha's ein. Schon auf dem grossen Concil, welches den Kanon der Buddhistischen Religion feststellte, hatte der König Asoka, der Constantin Indiens,

die versammelten Priester daran zu erinnern, dass nur das, was Buddha selbst gesagt, gut gesagt sei.[1]) Schon damals gab es Werke, welche dem Buddha beigelegt, von Andern aber als apokryph oder sogar als heterodox bezeichnet wurden.

An einer Berechtigung also zwischen dem Buddhismus und der Lehre Buddha's zu unterscheiden, fehlt es durchaus nicht; die einzige Frage ist, ist eine solche Scheidung für uns noch ausführbar?

Ich glaube nun, im Grossen und Ganzen müssen alle ehrlichen Forscher diese Frage mit Nein beantworten, und auch Burnouf hat nie versucht, einen Blick über die Schranken des Buddhistischen Kanons hinaus zu thun. Was in den kanonischen Büchern, in den sogenannten „Drei Körben" steht, ist ihm die Lehre Buddha's, so wie ja auch für uns, was in den vier Evangelien steht, als die Lehre Christi gelten muss.

Die Frage sollte aber doch einmal wieder von Neuem aufgeworfen werden, ob es, wenigstens in Bezug auf gewisse Lehren oder Thatsachen, der Kritik nicht möglich ist, einen Schritt weiter zu thun, wenn sie auch dabei selbstverständlich nie zu Resultaten von apodiktischer Gewissheit gelangen kann. Wenn wir nämlich, was oft geschieht, in den verschiedenen Theilen des Kanons nicht nur verschiedene, sondern sogar sich widersprechende Ansichten finden, so kann natürlich nur eine von ihnen dem Buddha persönlich angehören, und ich glaube, wir haben dann ein Recht zu wählen, und dürfen wohl die Ansicht als die ursprüngliche, als die dem Buddha eigenthümliche annehmen, welche am wenigsten mit dem spätern Systeme des orthodoxen Buddhismus harmonirt.

Was nun das Leugnen eines Schöpfers, oder den Atheismus im gewöhnlichen Sinne des Wortes betrifft, so glaube ich nicht, dass sich irgend eine Stelle aus den uns bekannten Büchern des Kanons citiren lässt, welche

[1]) Siehe M. M.'s Essays, I. Band, Einleitung, p. XXI: (deutsche Übersetzung.)

damit im Widerspruch stände, oder welche irgendwie den Glauben an einen persönlichen Gott oder einen Schöpfer voraussetzte. Das Einzige, was man etwa anführen könnte, sind die Worte, welche Buddha gesprochen haben soll im Augenblick als er seine Erleuchtung erhielt, als er zum Buddha wurde. Diese lauten: „Rastlos werde ich durch den Kreislauf vieler Geburten hineilen, indem ich ihn suche, der dieses Haus gemacht; und wieder und wieder geboren zu werden ist voller Schmerz. Jetzt aber hab' ich Dich geschaut, der Du dies Haus gemacht! von Neuem sollst Du dies Haus nicht machen. All Deine Balken sind zerbrochen, der Giebel des Hauses ist gelöst: der Geist, der erlöste, hat das Ende aller Leidenschaften erreicht."

Hier könnte man in dem Baumeister des Hauses, d. h. des Körpers, wohl einen Schöpfer zu sehn glauben. Kennt man aber den allgemeinen Gedankenkreis des Buddhismus, so findet man bald, dass dieser „Baumeister des Hauses" nur ein poetischer Ausdruck ist, und dass, was immer unter diesem Baumeister verstanden sei, er jedenfalls eine Macht bezeichnet, welche dem Buddha, dem Erleuchteten, untergeordnet ist.

Während wir aber keinen Grund haben, den Buddha persönlich von der Anklage des Atheismus freizusprechen, so verhält es sich ganz anders mit der gegen ihn erhobenen Anklage des Nihilismus. Der Buddhistische Nihilismus ist von je her viel unbegreiflicher erschienen, als blosser Atheismus. Eine Art von Religion ist noch immer denkbar, wenn nur irgend wo ein Halt ist, wenn etwas Ewiges und Selbstbeständiges, wenn auch nicht ausser und über dem Menschen, doch wenigstens im Menschen anerkannt wird. Wenn aber, wie der Buddhismus lehrt, die Seele, nachdem sie alle Phasen der Existenz, alle Welten der Götter und der höhern Geister durchflogen, schliesslich als höchstes Ziel und als letzte Belohnung, zum Nirvâ*n*a gelangt, d. h. völlig ausgelöscht wird, dann ist ja Religion nicht mehr, was sie sein soll — eine Brücke vom Endlichen zum Unendlichen, sondern eine Fallbrücke, die den

Menschen in den Abgrund schleudert, wenn er eben die feste Burg des Ewigen erreicht zu haben glaubte. Nach der metaphysischen Lehre des Buddhismus kann die Seele selbst nicht in einem höhern Wesen aufgehn, oder in der absoluten Substanz absorbirt werden, wie diess die Brahmanen und andere Mystiker in alter und neuer Zeit gelehrt. Es gab ja für den Buddhismus kein Göttliches, kein Ewiges, kein Absolutes, und auch die Seele, sei es als Ich, oder als blosses Selbst — als Atman, wie es die Brahmanen nannten — wurde in der orthodoxen Methaphysik des Buddhismus als vergänglich, als nichtig, als ein blosses Trugbild dargestellt.

Niemand, welcher die im Buddhistischen Kanon enthaltenen metaphysischen Spekulationen über das Nirvâ*n*a aufmerksam liesst, kann zu einer andern Überzeugung kommen, als zu der, welche Burnouf ausgesprochen, dass das Nirvâ*n*a — das höchste Ziel, das summum bonum des Buddhismus — das absolute Nichts sei.

Nun bemerkt aber schon Burnouf, dass diese Lehre in ihrer krassen Form nur im dritten Theile des Kanons, im sogenannten Abhidharma, erscheint, nicht aber im ersten und zweiten Theile. in den Sûtras, den Predigten, und dem Vinaya, der Ethik, welche zusammen den Namen Dharma oder Gesetz tragen. Zweitens hebt er hervor, dass nach einigen alten Autoritäten dieser ganzer Theil des Kanons als „nicht von Buddha verkündet“,[1]) bezeichnet werde. Dies sind bereits zwei bedeutende Beschränkungen. Ich füge nun noch eine dritte hinzu, und behaupte, dass im 1. und 2. Theile des Kanons Aussprüche des Buddha vorkommen, welche mit diesem metaphysischen Nihilismus im grellsten Widerspruch stehn.

Was zunächst die Seele, oder das Selbst betrifft, dessen Existenz der orthodoxen Methaphysik zufolge rein phänomenal ist, so heisst es in einem dem Buddha beigelegten Spruche:

---

[1]) Siehe M. M.'s Essays, 1. Band, Anmerkungen, p. 341.

„Selbst ist der Herr des Selbsts, wer sonst könnte sein Herr sein?"

Und wiederum:

„Ein Mann, der sich selbst bezähmt, geht durch sein selbst-bezähmtes Selbst in das unbetretene Land ein." Dieses unbetretene Land ist aber Nirvâ*n*a.

Nirvâ*n*a heisst nun allerdings Erlöschen, so verschiedene willkührliche Deutungen[2]) es auch später gefunden hat, und scheint also schon etymologisch ein wirkliches Verwehen und Vergehen zu bedeuten. Aber Nirvâ*n*a kommt auch in Brahmanischen Schriften vor als synonym mit Moksha, Nirv*r*itti, und andern Wörtern, welche alle das höchste Stadium geistiger Freiheit und Seligkeit bezeichnen, — nicht aber Vernichtung. Nirvâ*n*a kann das Erlöschen von vielen Dingen, von Selbstsucht, Begierde und Sünde bezeichnen, ohne bis zum Erlöschen des subjektiven Bewusstseins zu gehn.

Bedenken wir nun weiter, dass Buddha selbst, nachdem er schon Nirvâ*n*a erblickt, noch auf Erden weilt bis sein Körper dem Tode verfällt, bedenken wir, dass in den Legenden Buddha, auch nach seinem Tode, den Gläubigen erscheint, so scheint mir dies Alles mit der metaphysischen Lehre vom Nirvâ*n*a als gänzlicher Vernichtung nicht gut vereinbar.

Wenn Buddha Andacht den Pfad zur Unsterblichkeit, Leichtsinn den Pfad zum Tode nennt, was soll das bedeuten? Buddhaghosha, ein Gelehrter des 5. Jahrhunderts, erklärt hier Unsterblichkeit entschieden durch Nirvâ*n*a, und dass dies auch der Gedanke Buddha's war, sieht man deutlich aus einer unmittelbar darauf folgenden Stelle: „Die, welche nachsinnen, ausdauern, und stets starken Willen haben, die Weisen, erreichen Nirvâ*n*a, die höchste Seligkeit."

---

[2]) Siehe Bastian, Die Völker des östlichen Asien, vol. III., p. 354. Der dort citirte Abt war mit der alten grammatischen Terminologie gut vertraut, und unterscheidet also die causale Bedeutung des verbums vâ, (hetumat) von der intransitiven. Auch unterscheidet er den Akt des Verlöschens, bhavasâdhana, von dem Orte des Verlöschens, adhikara*n*a-sâdhana. Man sehe auch Bigandet, Life of Gaudama, p. 320.

Kann dies Vernichtung sein, und könnten solche Ausdrücke von dem Begründer dieser neuen Religion gebraucht worden sein, wenn, was er Unsterblichkeit nannte, nach seiner eigenen Ansicht Vernichtung gewesen wäre?

Ich könnte noch viele solche Stellen anführen, ich fürchte nur, Sie zu ermüden. Nirvâ*n*a kommt sogar im rein moralischen Sinne von Ruhe und Leidenschaftslosigkeit vor. „Wenn ein Mann Alles ruhig ertragen kann," sagt Buddha, „so hat er Nirvâ*n*a erlangt." Stille Ergebenheit nennt er das höchste Nirvâ*n*a. Wer Leidenschaft und Hass besiegt, der, heisst es, geht ein zum Nirvâ*n*a.

An andern Stellen ist Nirvâ*n*a als Folge richtiger Erkenntniss hingestellt. So lesen wir: „Hunger oder Begierde ist die schlimmste Krankheit, der Körper das grösste der Uebel; wenn dies richtig erkannt ist, das ist Nirvâ*n*a, das höchste Glück."

Wenn es an einer Stelle heisst, dass Ruhe (*s*ânti) die höchste Seligkeit sei, so heisst es an einer andern, dass Nirvâ*n*a die höchste Seligkeit sei. Buddha sagt: „Die Weisen, die Niemand wehe thun, und ihren Körper stets zügeln, sie gelangen zum wandellosen Ort (Nirvâ*n*a), und sind sie dort, so leiden sie nicht mehr". Nirvâ*n*a heisst der ruhige Ort, der unsterbliche Ort, auch wohl einfach das Unsterbliche, und es kommt sogar der Ausdruck vor, dass der Weise in diess Unsterbliche hinabtaucht. Da Alles was gemacht, Alles was zusammengesetzt ist, nach Buddha, auch wieder vergeht und in seine Theile zerfällt, so nennt er im Gegensatz das Nirvâ*n*a das Ungemachte, d. h. das Unerschaffene und Ewige.

Ja er sagt: „Wenn Ihr begriffen habt die Vergänglichkeit von Allem was gemacht, so habt Ihr begriffen das, was nicht gemacht." Es giebt also auch für ihn ein Etwas, das nicht gemacht ist, ein Ewiges, Unvergängliches.

Betrachtet man solche Aussprüche, denen sich noch viele ähnliche beifügen liessen, so erkennt man in ihnen eine Anschauung von Nirvâ*n*a, die mit dem Nihilismus des dritten Theils des Buddhistischen Kanons in keiner

Weise zu vereinigen ist. Es handelt sich bei solchen Dingen nicht um ein Mehr oder Weniger, sondern um ein Entweder, Oder. Sind aber diese Aussprüche stehn geblieben, trotzdem dass sie mit der orthodoxen Metaphysik im directen Widerspruche standen, so kann diess, glaube ich, nur dadurch erklärt werden, dass sie zu fest in der Tradition begründet waren, welche auf Buddha und seine ersten Jünger zurückging. Was Bischof Bigandet und Andere als die populäre Auffassung des Nirvâ*n*a, im Gegensatz zu der der Buddhistischen Schriftgelehrten darstellen, war, glaube ich, die Auffassung Buddha's und seiner Jünger. Es bezeichnete „das Eingehn der Seele zur Ruhe, ein Überwinden aller Wünsche und Begierden, Gleichgültigkeit gegen Freude und Schmerz, gegen Gutes und Böses, ein Versunkensein der Seele in sich selbst, und ein Freisein vom Kreislauf der Geschöpfe von Geburt zum Tode und vom Tode zu neuer Geburt." Dies bezeichnet es noch jetzt bei den Gebildeten, während es bei der grossen Masse des Volkes mehr die Färbung eines mohammedanischen Paradieses oder elysäischer Seligkeit angenommen hat.[1]) Nur in den Händen der Philosophen, denen der Buddhismus seine Metaphysik verdankt, wurde das Nirvâ*n*a, durch ein bis in's Unendliche fortgeführtes Negiren, durch ein Ausschliessen alles dessen, was es nicht sein soll, zum leeren Nichts, zu einem philosophischen Mythus. An solchen philosophischen Mythen fehlt es weder im Orient noch im Occident. Was von einem Nichts und von dem Schauern des Nichts von Philosophen gefabelt worden ist, ist eben so sehr ein Mythus als der Mythus von Eos und Tithonus. Es giebt eben so wenig ein Nichts, als es eine Eos, als es ein Chaos giebt. Dies sind alles kranke, todte Wörter, welche wie Schatten und Geister in der Sprache fortspuken, und selbst den gesundesten Verstand eine Zeit lang täuschen können.

---

[1]) Siehe Bigandet, Life of Gaudama, p. 320; Bastian, Die Völker des östlichen Asien, vol. III., p. 353.

Selbst die neuere Philosophie schreckt vor dem Ausdruck nicht zurück, dass es ein Nichts giebt. Bei den deutschen Mystikern, wie Eckhart und Tauler, finden wir Stellen, wo vom Abgrund des Nichts in ganz Buddhistischer Weise gesprochen wird. Wenn Buddha gesagt hat, dass, „was kein Auge gesehn, kein Ohr gehört hat, und was in keines Menschen Herz gekommen" im Nirvâna für die bereitet sei, welche bis zur höchsten Stufe geistiger Vollendung fortgeschritten, so waren solche Ausdrücke ganz genügend, um den Philosophen von Profession als Beweis zu dienen, dass dies Nirvâna, welches weder ein Object der sinnlichen Wahrnehmung, noch ein Gegenstand der Kategorien des Verstandes werden könne, eben nichts sei als das Nichts. Dürften wir mit Hegel ein Nichts und ein Nicht unterscheiden, so könnten wir sagen, dass durch einen falschen dialektischen Process das Nirvâna aus einem relativen Nichts zu einem absoluten Nicht geworden sei. Dies war das Werk der Schriftgelehrten, der orthodoxen Philosophen. Mit solchen Lehren aber ist noch nie eine Religion gegründet worden, und ein Mann, der die Menschen so kannte wie Buddha, der musste wissen, dass er mit solchen Waffen die geistige Tyrannei der Brahmanen nicht stürzen konnte. Entweder müssen wir annehmen, dass Buddha zwei diametral entgegengesetzte Lehren über Nirvâna, etwa eine exoterische und eine esoterische, seinen Schülern vortrug, oder wir müssen die Ansicht von Nirvâna als die des Stifters dieser wunderbaren Religion gelten lassen, welche dem einfachen, klaren, besonnenen Charakter Buddha's am besten entspricht.

Und hiermit habe ich, so weit dies in der Kürze möglich gewesen, Alles gesagt, was sich zur Ehrenrettung Buddha's sagen lässt. Ich möchte aber doch nicht, dass Sie den Eindruck davon trügen, als ob der Buddhismus nichts als leere, lebenslose Spekulationen enthalte.

Erlauben Sie mir daher, Ihnen zum Schluss eine kurze buddhistische Parabel vorzulesen, die Ihnen den Buddhismuss in einer menschlicheren Form zeigen wird.

Sie ist einem Werke [1]) entnommen, welches bald erscheinen wird, und welches die Übersetzung der Parabeln enthält, deren sich die Buddhisten bedienten, um ihren Lehren beim Volke Eingang zu verschaffen. Ich werde nur die technischen Ausdrücke und einiges minder Wichtige weglassen, und Ihnen die Erzählung, so wie sie mir in der englischen Übersetzung hier vorliegt, deutsch vorzutragen versuchen:

Eine junge Mutter verlor ihr einziges Kind, als der Knabe eben laufen konnte. Sie nahm das todte Kind in ihre Arme und ging von Haus zu Haus und fragte, ob Niemand ihr Arzenei für das Kind geben könne. Die Nachbaren sagten: „Ist die Frau verrückt, dass sie ihr todtes Kind in ihren Armen umher trägt?“ Ein alter Mann aber, der die junge Mutter sah, dachte: O, das arme Mädchen weiss nicht, was Tod ist; ich muss sie trösten. Darauf sagte er: „Mein armes Kind, ich kann Dir keine Arzenei geben, aber ich kenne einen Arzt, der es kann.“ Die junge Mutter sagte: „Herr, so sage mir, wer der Arzt ist.“ Der alte Mann sagte: „Buddha kann Dir Arzenei geben; geh zu ihm.“

Da ging die Mutter zu Buddha und sagte: „Herr und Meister, hast Du eine Arzenei, die meinem Sohn helfen kann?“ Buddha sagte: „Ja, ich kenne eine Arzenei.“ Sie sagte: „Was für eine Arzenei ist es?“ Er sagte: „Es ist ein Senfkorn. Geh und bringe es mir! aber, rief er ihr nach: das Senfkorn muss aus einem Hause kommen, wo weder ein Sohn, noch ein Vater, noch ein Sklave gestorben ist.“ „Gut,“ sagte die junge Frau, und ging fort, indem sie den Leichnam ihres Sohnes auf ihren Hüften trug. Sie ging von Haus zu Haus und bat um ein Senfkorn, und wenn es die Leute ihr gegeben, so sagte sie: „Ist auch in meines Freundes Hause Niemand gestorben, kein Sohn, kein Vater, kein Sklave?“ Sie antworteten: „Was sagt Ihr da,

[1]) Buddhaghosha's Parables, translated from Burmese by Captain T. Rogers, R. E. With a Preface containing Buddha's Dhammapada, translated from Pâli by F. Max Müller, London, Trübner and Co., 1869.

liebe Frau? Der Lebendigen sind wenig, aber der Todten sind viel.“ Dann ging sie weiter, aber in jedem Hause war ein Vater, ein Sohn, oder ein Sklave gestorben. Als sie nun immer müder wurde, da seufzte sie und sagte: „O, dies ist eine schwere Arbeit. In jedem Hause sind Kinder oder Eltern gestorben, ich bin nicht die Einzige, die solches Leid trägt.“

Da kam die Furcht über sie, und indem sie die Liebe für ihr Kind erdrückte, warf sie den todten Leichnam in den Wald. Dann ging sie zu Buddha und fiel vor ihm nieder. „Hast Du das Senfkorn gefunden?“ sagte er. „Nein,“ sagte sie, „die Leute im Dorfe sagten mir: „Der Lebendigen sind wenige, der Todten sind viele.“ Da sagte Buddha: „Du glaubtest, dass Du allein einen Sohn verloren, jetzt kennst Du das Gesetz: auf Erden giebt es nichts, was nicht vergeht.“

Bei diesen Worten that die Mutter den ersten Schritt in der Erkenntniss. Sie widmete sich dann dem heiligen Stande, und eines Abends, als sie im Dunkeln die Lichter im Kloster brennen, und nach und nach erlöschen sah, so sagte sie zu sich: „Das Leben der Menschen ist wie diese Lichter, die dort leuchten und verlöschen.“ Da erschien ihr Buddha und sagte: „Das Leben der Menschen ist wie diese Lichter, die dort leuchten und verlöschen; nur die, welche zum Nirvâ*n*a gelangen, finden Ruhe und Frieden.“ Als die arme Mutter dies hörte, ging sie ein zur Ruhe und beschaulicher Erkenntniss.

Meine Herren, dies ist eine Probe des wahren Buddhismus, dies ist die Sprache, welche die Armen und Kranken verstehn konnten, dies hat den Buddhismus den Herzen von Millionen so lieb gemacht; — nicht die sinnlosen, metaphysischen Hirngespinste über Götterwelten und Brahma-welten, oder endliches Verwehen der Seele im Nirvâ*n*a; nein, das Schöne, das Zartgefühlte, das menschlich Wahre, was, wie reines Gold, in allen Religionen, und auch im Sande des Buddhistischen Kanons vergraben liegt.